

〈論 文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (3)

高 田 純

目 次

- I はじめに
- II 相互承認に向けて
  - 1 愛の共同体の可能性 —— ベルン期, フランクフルト期
  - 2 共同体と自由 —— イエナ初期
  - 3 有機的共同体と承認 —— 『自然法論文』, 『人倫の体系』 (以上前々号)
- III 承認論の確立 —— イエナ実在哲学
  - 1 承認論の地平
  - 2 愛の承認
  - 3 承認の闘争
  - 4 共同体と承認 (以上前号)
  - 5 法と承認
  - 6 経済と承認
  - 7 国家と承認
  - 8 承認論の体系的な位置 (以上本号)
- IV 承認論の拡充 —— 『精神現象学』
- V 承認論の展開 —— 後期の体系

5 法と承認

(1) 民族の占有と承認

『イエナ実在哲学 I』によれば, 占有をめぐる闘争の解決, つまり占有の

承認は民族共同体においてもたらされる。そこでは、個人の占有は同時に「民族の占有」となり、もはや他人の占有と対立する排他的なものではなくなる。「占有は民族全体のなかでは、その個別的あり方のままで普遍的なものをもつ」(JRI. 231/240)。のちにみるように(5-(1)), ヘーゲルは、『人倫の体系』において(II-3-(5))と同様に、占有のたいする権利(法)を社会的労働連関(後期の市民社会)にもとづくものとしてとらえる。「労働および欲求の運動は……占有のなかにその静止的側面をもつ」(ibid.)。民族共同体においては、個人の労働は他人の労働との「相互依存」におかれることによって、個別的労働であると同時に万人のための「普遍的労働」となる(JRI. 227/236, 230/240)。個人の占有も他人の占有との連関におかれ、万人にたいする普遍的意義をもつようになり、「普遍的意識」によって承認される。占有は「このようにして普遍的意識によって定立され、あるいは万人がこのような占有のなかで自分たちのものを占有するかぎりで」、「承認されたものとして、個別的占有となるとともに普遍的占有となる。」このようにして「占有は所有となる」(JRI. 231/240)。占有のなかには、「或る事物が事物としては普遍的なもの[万人によって占有可能なもの]であるにもかかわらず、個別的占有であるべきであるという矛盾がある」(ibid.)が、このような矛盾は民族共同体においては解消されるのである。

## (2) 法の諸段階と承認

① 『イエナ実在哲学II』においては、占有の承認はまず法において実現されるとみなされる。承認の闘争が「承認の運動 *Bewegung des Anerkennens*」とよばれる(JRII. 213/222)のに対して、法は、個人が承認をえた状態であるという意味で、「承認されたあり方(承認態) *Anerkanntsein*」とよばれる(204/213)。『イエナ実在哲学II』は「概念からみた精神(主観的精神)」<sup>23)</sup>、「現実的精神」、「国家体制」から構成されるが、「現実的精神」は国家以前の法の段階である。法は「承認態そのもの(直接的承認態)」、「契約」、

「犯罪と刑罰」, 「権力的法律」の諸段階を含むものとみなされている。最初の三段階は, 権力を捨象してとらえられた法であり, 後期の「抽象法」(所有, 契約, 不法を含む) にほぼ照応する。最後の「権力的法律」は後期の「司法」, 「福祉行政」に照応する。『イエナ実在哲学II』においては, 共同体(現実的精神, 国家体制), 法全体が承認の実現(承認態)であるが, 狭義には法の最初の段階のみが承認態とよばれる。

② a) 『イエナ実在哲学I』においてと同様に『イエナ実在哲学II』においても, 法は社会的労働連関(市民社会)にもとづくものとみなされ, 占有の権利は人格の他の人格にたいする関係において把握される。このことは, 後期の『法哲学』において占有の権利がまず他の人にたいする関係を捨象してとらえられ, 市民社会の段階ではじめて他人との労働の連関においてとらえられるのとは異なっている<sup>29)</sup>。『イエナ実在哲学II』においては, 個人の労働によって獲得されたものが, 彼の占有となることが明らかにされる(所有についての労働起源説)。社会的労働連関においては個人の労働産物は他人たち(万人)にたいする普遍的意義をもち, このようなものとして他人たち(万人)によって承認され, たんなる占有は所有に転化する。「占有においては, 存在[事物]はこの個別的な所持としての私の所有という非精神的な意義をもつが, ここでは承認されたあり方をもつ」(208/216)。「ここでは, 存在は

28) 『イエナ実在哲学II』旧版の編者は, 後期の体系からの類推によって, 法や共同体(「現実的精神」)の以前段階を表現するものとして「主観的精神」という表題を補っているが, 後期とは異なって, この段階には家族や, 自然状態における人間関係が含まれるので, このような呼称は適切ではない。新版では, これが改められ, 「概念からみた精神」とよばれている。

29) 『法哲学』においては, たしかに, 所有がそれ自身他の人格にたいする関係において存立することが確認されてはいるが(R. § 71), その説明はきわめて抽象的である。例えば, 「人格は自分を自分から区別することによって他の人格にたいして関係する」といわれるにすぎない (§ 40, Vgl. § 48Anm., Enz. § 490)。

普遍的自己[であり], 所持は他人たちによる媒介であり, 普遍的なものとなる」(ibid.)。「私はすべてのものを労働をつうじて……承認されたあり方という形でもつ」(208/216)。「所有の起源はここでは労働の起源である」(208/217)。「ここでは占有獲得の偶然性は廃棄されている」(ibid.)。このようにして「占有は所有に転化している」(208/216)。

b) 占有が他人にたいする意義をもち, このようなものとして承認されるということが明確にされるのは譲渡においてである。「私は私のこの定在[所有物]を譲渡し……, この定在を, 私にとって疎遠なものとしつつも, このなかで私を保持する。私はまさにこの点で私の承認されたあり方を直観する」(209/217)。さらに, 個人は所有物を他人に譲渡するだけでなく, 所有物を他人から譲渡されることによってこれを獲得しもする。「譲渡は獲得である」(209/218)。「私の譲渡は他人の譲渡によって媒介されている」(210/218)。所有そのものにおいては承認態は社会的労働連関を基礎とするとはいえ, それ自身では直接的・無媒介的であったが, 譲渡においては「承認態の直接的あり方は解消され」(209/217), 所有が明確に他人との相互関係によって媒介されたものとなる。

③ 譲渡は個人のあいだの同意にもとづいておこなわれるが, このことが保証されるのは契約をつうじてである。ここでは, 所有における承認の相互的性格がいっそう明瞭になる<sup>30)</sup>。また, 所有に承認を与える普遍的意志が個人のあいだの共同的意志として具体的にとらえられる。契約においては, 妥当するのは各人の定在(所有物)ではなく, 彼の意志である。諸個人は言葉をつうじて相互的譲渡を約束するが, このような譲渡はまだ現実的なものではなく, 「観念的なもの」である(210/218)。このためにまた契約における承認は「その反対物」に転化しもする。契約においては, その不履行, その一

---

30) 後期においては, 所有がもつ相互人格的性格は契約においてはじめて顕在化するとされる(R. § 71)。

方的破棄に示されるように、「個別的意志と共同的意志とが分離する」(ibid.)可能性が含まれている<sup>31)</sup>。

④ 契約のなかで明らかになるように、法においては個人はその個別的意志、個別的定在(占有)の点で承認されるのではなく、普遍的意志をもつ人格の点で承認される。「生成したのは純粋な人格としての私の人格の定在である。このようにして、私は今や、私の純粋な意志の点で承認されたものとして登場する」(213/221)。したがって、個人に加えられる侵害は、承認の闘争のばあいのように彼の個別的意志にたいするものではなく、彼の普遍的意志にたいするものとなる。「他人は私の占有を侵害したが」、承認の闘争のばあいのように「直接にたんに私の形成を侵害したのではなく、私の承認された意志そのものを侵害した」(213/222)。他人のこのような行為は犯罪である。

他人によって人格を侵害された個人は、他人に対抗し、復讐する権利をもつ。このばあい、彼は承認の闘争におけるように個別的意志としての他人ではなく、普遍的人格としての他人に対抗する。しかし、復讐においては、加害者と被害者(復讐者)との関係が逆転するのである。さきには、加害者が個別的意志をもつにすぎないのに対して、被害者が普遍的意志をもつとみなされた。だが、今や明らかになることは、第一に、被害者の普遍的意志は、彼のみが承認するような普遍的意志(「思い込まれた」普遍的意志)、つまりじつはたんなる個別的意志にすぎないということである。侵害を受けるのは彼のたんなる個別的意志である。被害者は侵害を受けることによって、妥当するのは彼の個別的意志ではなく、彼の普遍的意志であることを思い知らされるのである。「強制[犯罪]において他人は共同意志を、存在する意志へと回復したのであり、私のみが承認する私の個別的意志を廃棄した」(214/223)。このように、犯罪は、即自的、潜在的に作用していたにすぎない普遍的意志を呼び起こし、顕在化させるようになる。犯罪は「普遍的意志の活動に

---

31) 契約に含まれるこのような矛盾はすでに『人倫の体系』で言及されている。Vgl. SdS.

31f.

たいする活性化……刺激である」(215/224)。第二に、被害者が復讐によって加害者に対抗するばあい、彼が直接的にめざすのは、加害者の個別的意志を廃棄することによって自分の普遍的意志を回復することである。だが、加害者もやはり人格であり、普遍的意志をもっているのであるから、このような対抗行為は加害者の個別的意志をのみではなく、彼の普遍的意志をも侵害することになり、それ自身不法（犯罪）とならざるをえない。このようにして今や、復讐をおこなう被害者の意志が普遍的ではなくて、個別的であり、これに対して、復讐を受ける加害者の意志が普遍的であることになる<sup>32)</sup>。「私の意志そのものは私にとっては普遍的意志に等しい。私の意志が侵害され、私の意志からその定在が奪われながらも、……私は私の意志を回復する。だが、この結果、私は他人の定在を[廃棄することになり]、私に対立する他人の意志を普遍的なものとして定立することになる。このことによって、私は犯罪を犯すことになる」(215)<sup>33)</sup>。

このように、被害者は加害者に対する復讐によっては自分の普遍的意志を回復することはできない。これが可能なのは刑罰をつうじてである。刑罰も一種の復讐であるが、個人がおこなう不法な復讐にかわっておこなわれる公的な、正当な復讐である。刑罰は犯罪者に対して、彼が法に加えた強制（暴力）と同等の強制（暴力）を彼に加える。だが、彼は犯罪によって人格としての自分自身における普遍的意志に対抗するのであるから、刑罰として彼が蒙る強制（暴力）はじつは彼自身の普遍的意志から生じる<sup>34)</sup>。刑罰によって犯罪者の個別的定在（犯罪的所業）は無効化され、普遍的意志との和解、した

---

32) 犯罪者と被害者＝復讐者との関係についてのこのような弁証法的分析は、承認の闘争における攻撃者と被攻撃者との関係についてのそれ（Ⅲ－3－(2)－②）と類似点をもつが、相違点ももつ。

33) 新版における補足に従う。

34) 他人を侵害する犯罪行為は犯罪者自身の侵害ともなることは、『人倫の体系』においても指摘されている（SdS. 41f.）。

がってまた被害者との和解が可能となる。犯罪は、「普遍的意志をつうじて[自分の]存在の個別的あり方を喪失することである。[この意志は], そのものとして絶対的に妥当する和解された普遍的意志である」(216f./226)。

### (3) 権力的法律と承認

以上の諸段階においては、法に効力を与える権力はまだ登場しておらず、法はまだ抽象的な次元で——「抽象法」(225/234)として——扱われているにすぎない。これに対して、「権力をともなう法律 das gewalthabende Gesetz」(たんに法律ともよばれる)においては、法は権力によって効力を与えられたものとして扱われる<sup>35)</sup>。この段階は後期の市民社会における司法(法律と裁判)の段階にほぼ照応するが、より広く、監督行政(ポリツァイ)をも含み、さらに統治(国家)へ接続するものとされている。

これまでの諸段階においては、人格の承認はまだ形式的であり、他人によって侵害される可能性が残っていた。人格とその権利(所有権)の侵害に処罰を加え、これらを保護するのは(権力的)法律である。法律は各人の「普遍の実体」であり、この力によって各人は「知性的な承認されたあり方」(217/225)に到達するのであり、ここに「知性的共同体」(217/226)が成立する。

法律の個人にたいする作用は「二面的」(218/226)である。一面で、法律は個人の個別的定在(生命, 占有)を保護するのであり、この点ではその作用は肯定的である。だが他面で、法律が保護するのは普遍的な人格としての個人であって、法律は、個人の個別的定在への固執を断念させる点で、否定的作用を及ぼす。両面合わせていえば、個人は、「自分の思い込んだ権利を外化する entäußern」(226R./235R.) ことによって保護されるのである。この

---

35) 法律が権力によって支えられる点でたんなる法から区別されることは、『人倫の体系』においても明らかにされている。そこでも、法律の執行は統治の一機能としての司法をつうじておこなわれるとみなされている (SdS. 87)。

ばあい、権力にたいする個人の権利の外化 Entäußern は「放棄 Aufgeben」(230/228, 228/239) ともいいかえられるが、むしろ「委譲」を意味するものといえよう。法律の否定的作用を受けることによって個人にとって「それ自身における普遍への生成」, 「陶冶」が可能となり (218/226), 個人は「純粋な承認されたあり方」をえる (228R/239)。法律のこのような二重の作用は、のちにみるように (5-1), 国家権力の二重の作用を背景とするが、さしあたりは「司法権力」をつうじて現象する (225f./234f.)。

しかし、法律における承認にはなお限界がある。第一に、法律はやはり形式的であって、個別的 content とのあいだに分離がある。法律によって承認されるのは個人の「純粋な人格」, 「抽象的に普遍的なあり方」(231/238f.) であって、その具体的あり方の点では偶然的で不確実なものが除去されないままである。このことは、法律を執行し、これを個別的事例に適用するさいに「偶然性」が生じることのなかに現象する (226/236, 229/240)。第二に、法律における承認は主として消極的性格をもつ。それは、他人の人格とその権利を侵害しないように個人の恣意を制限することにある。法律は、「個別的なあり方や偶然的あり方をした自由という恣意を制限するもの」である (JR II. 204R./212R.)。第三に、法律の威力は普遍的意志にもとづくが、この意志は個人のあいだの共同意志であって、個人が同意し、承認したものである。「個人をこえていかなる絶対的意志 [も存在せず], [存在するのは] 共同的意志である」(226R./235R.)。ここでは、普遍的意志が真に実体的なものであるのか、それともたんに諸個人の個別的意志の総和にすぎないものであるのかがまだあいまいである。第四に、法律においては、普遍的意志は個人にたいする否定的威力をもち、個人はその個別的意志 (権利) を普遍的意志へと外化・委譲するが、このばあい個人の自己否定は不徹底にとどまる。

法律が真に生きたものとなり、実体的基礎を与えられるのは民族においてであり、「民族の掟 (律法)」としてである (228f./237)。このような掟をじっさいに妥当させるのは国家権力による「統治」である (230/238)。だが、法



律の段階においては、国家権力そのものはまだ背後におかれているにすぎず、まだ本来の統治 (251/262) は登場しない。

## 6 労働と承認

### (1) 民族の労働と承認

草稿断片として残されている『イエナ実在哲学 I』においては、民族共同体の叙述の主要部分は民族の労働にかんするものであり、それは序論的部分と、民族的言語についての短い考察に続いている。

民族においては個人の労働は万人の労働との連関、「万人の相互の普遍的依存」(JRI. 229/238) におかれている。そこでは、個人の労働は「その個別的あり方のままで……普遍的労働となる」(227/236)。このような労働には、「承認されたいという要求、普遍的形式をえようという要求」が生ずる (ibid.)。ところで、個人が承認されるのは、第一に、彼が「労働にとっての真の本質」としての「万人の労働の規則」を習得し、「普遍的熟練」に到達することによってである (227f./236f.)。

第二に、社会的分業によって個人の労働は特定の個別的なものに制限されるが、個人はこの労働をつうじて、自分の多様な欲求を充足するためのものを獲得するのであって、この意味で労働は彼にとって「抽象的に普遍的な労働」となる (229/238) —— 労働の抽象化の第一のレベル。

第三に、個人が労働の普遍的意義を確証するのは、価値という抽象物をつうじてである (229/238)。また、価値を体現する事物 (価値の「物質的な現存概念」) が貨幣である (230/240)。価値の生産においては欲求の具体的内容は捨象され、労働は抽象化される (230/239) —— 労働の抽象化の第二のレベル。個人はこのような抽象的労働をおこなう者として承認されるのである。

第四に、工場においては労働の効率化をめざして、熟練労働は機械におきかえられるが、このことによって、労働は単純化され、部分化され、抽象的なものとなる<sup>36)</sup>。「欲求と労働は……単純化されるが、それらの単純性は形式

的に普遍的なもの、抽象的なものとなり、具体的なものの解体となる」(229/239)——労働の抽象化の第三のレベル<sup>37)</sup>。個人が承認されるのは、このような抽象的労働に従事することによってである。しかし、じつは労働の機械化によってむしろ承認は労働者にとって困難となる。「労働が絶対的に死んだものとなればなるほど、労働は機械労働となる。個人の熟練が無限に制限されたものとなればなるほど、工場労働者の意識は最低の愚鈍へ引き下げられる」(230/239)。このような労働の現場における否定的、疎外的事態は『イエナ実在哲学 I』においてはじめて明確にされるものである。

第五に、労働の社会的連関の一環をなす労働をおこなう者としての個人はその承認の普遍的表現を法のなかで受け取る。すでに、『人倫の体系』において、法は労働連関を現実的な基盤とするとみなされていた。この草稿においては法と労働はいくつかの次元に分けて考察されていたが、『イエナ実在哲学 I』においては、民族の労働につづいて民族の占有についての考察がおこなわれており、体系のうえでも首尾一貫して、占有が民族の労働にもとづくものとみなされている。民族においては占有の主体（人格）として承認されるのは現実的には、社会的労働をおこなう者である。法は、社会的労働連関における承認をさらに確実なものとして保証するためのものである。「労働および欲求のこのような活動は……占有のなかにその静止的側面をもつ」(230/239)。個人の占有は「承認されたものとして、個別的占有であると同時に普遍的占有」となり、「所有」に転化する (231/240)。

『イエナ実在哲学 I』は民族の占有の叙述で中断されている。『人倫の体系』や『イエナ実在哲学 II』と連関させてみたばあい、身分や統治（国家）につ

---

36) ここでは、アダム・スミスが示したマニファクチュアにおける分業について言及されている。

37) 『イエナ実在哲学 I』においては、労働の抽象化はこのように三つの水準でとらえられているが、それらがつねに明確に区別されているわけではなく、しばしばそれらは連続的関連において理解されている。

いての分析がこれにつづくものとして構想されていたと推測されるが、この部分の草稿は欠けている。『イエナ実在哲学Ⅰ』における国家についての考察を示唆するのは、人倫的精神（民族精神）が非有機的自然としての個人および家族に否定的に作用するという叙述である(225f./234)。このばあいの個人はとくに労働にたずさわる個人（市民社会における）であろう。人倫的自然が自分を非有機的自然として定立しながら、その自立を廃棄して、これを自分に取り戻すという理解は、『自然法論文』と『人倫の体系』の見解に近い<sup>38)</sup>。

## (2) 労働における承認とその限界

『イエナ実在哲学Ⅱ』においても、法（承認態）についての考察は社会的労働の分析から開始され、法の基盤が社会的労働連関に求められている。

社会的労働連関において、個人の労働は万人にとっての普遍的意義をもち、このような普遍的労働をおこなう者として個人は現実的に承認される。この労働は「万人の労働であり、万人にとっての労働である……個人はここではじめて個別的定在をもつ」(JRⅡ. 205/214)。第一に、分業のもとでは、個人の労働は自分の個別的欲求の充足のためのものではなく、万人の多様な欲求の充足のためのものである。このため、労働は個別的内容に無関与な抽象的なものとなり、個人は、抽象的労働をおこなう「抽象的自我」(206/215)として承認される（『イエナ実在哲学Ⅰ』における労働の抽象化の第一のレベル）。工場における労働の機械化によって生じる労働の抽象化(第三のレベル)もこれとの連続的連関においてとらえられる (ibid.)。

第二に、労働の普遍的意義はその生産物の価値をつうじて確証される。労働は抽象的な価値を産出するものとして抽象的となり（労働の抽象化の第二のレベル）、労働主体も「抽象的自我」となる (ibid.)。個人はこのようなものとして承認されるのである。「自我」は「他の自我にたいする行為、しかも他

---

38) NR. 138f., SdS. 70.

の自我によって承認されたものとしての行為」である。「承認されたものとしての両自我の同等性」が「価値、事物の意義」である。「事物〔生産物〕は他人にたいする関係という意義をもつ……。定在は承認されたあり方である」(207R./216R)。さらに、労働産物の価値が確証されるのは、具体的には交換においてである。労働とその産物(労働過程)における普遍性の直感が「第一の運動」であるのに対して、交換(流通過程)におけるそれは「第二の運動」とよばれる(207/216)。

第三に、すでにみたらうに(III-(5)),法の基礎は社会的労働連関にある。たんなる占有が、承認されたものとしての所有に転化されるのはこのような労働連関、とくに労働生産物の交換においてである<sup>39)</sup>。ここにおいては、個人が占有獲得するものは、交換をつうじて取得された他人の生産物であり、社会的意義をもつ。それはこのようなものとして承認されるのである。ここでは、「占有獲得の偶然性は廃棄されている。」「所持は、他人によって媒介されており、あるいは普遍的なものとなっている。」「私はすべてのものを労働をつうじて、また交換をつうじて承認態という形でもつ」(208/216f.)。

ところで、『イエナ実在哲学II』においては、社会的労働連関および法における承認がもつ否定的側面、限界も指摘されている。第一に、『イエナ実在哲学I』においても指適されたように、工場の機械的労働は、一面的なものとなり、生きた具体的内容を失った抽象的なものとなる。労働者は「労働の抽象化によってますます機械的となり、ますます愚鈍化され、ますます没精神的となる。精神的なものは自己意識的な生活を遂行するはずであるが、[ここでは]空虚な行為となってしまう。自己の力は、豊かな包括的把握をおこなうことにあるが、このような力は失われてしまう。」「彼の愚鈍な労働は彼を一つの点に制限する。労働が一面化すればするほど、労働は完全となる」

---

39) 所有の承認がとくに労働生産物の交換にもとづくことは、すでに『人倫の体系』において示されている。SdS. 31f.

(222f./232)。ここでは、労働者の承認は制限され、あるいは阻害される。

第二に、労働連関において個人の労働が普遍的なものとして承認されるといっても、彼はそのメカニズムの全体を意識することはできない。労働連関全体（その必然性としての経済法則）は彼にとっては盲目的なもの、彼を従属させるものとして現象する<sup>40)</sup>。「普遍的なものは……個々の労働者における純粋な必然性である。彼は普遍的なもののなかに自分の無意識的な存在をもつ。社会は、その荒々しい盲目的運動に彼を依存させるような彼の本性である」(222/231)。個人が獲得する普遍的意識は価値生産の主体としての抽象的なものにすぎない。ここでは、承認は制限されたものでしかないであろう。

第三に、労働の機械化によって多数の労働者が自立性を失い、機械的労働にしばりつけられる。「多数者が、完全に愚鈍で、不健康で、不安定な工場労働、マニファクチュア労働、鉱山作業に運命づけられる」(223/232)。さらに、労働の機械化は多数の労働者を不要とし、彼らを失業と窮乏に陥れる。経済の発展は「貧富の対立」を引き起こさざるをえない<sup>41)</sup>。多数の労働者は「自分でやっていけない貧困にさらされる」(223/232f. Vgl. 229/238)。ここでは、労働者にとって承認は不可能とさえなる。

### (3) 労働と監督行政

このような労働連関における隘路を打開し、個人の承認を実現するために

---

40) 『人倫の体系』においても、経済の運動全体が「無意識的、盲目的な全体として現象する」ことが指摘されている (SdS. 81ff.)。また、『イエナ実在哲学 I』においてもつぎのようにいわれる。「労働と欲求は偉大な民族においては……相互依存の巨大な体系をなす。すなわち、その運動において盲目的に、統御しがたい自然力をもって揺れ動き、また野獣のようなものとして絶えざる厳格な支配と制御を必要とするところの死せるものの自己運動する生命をなす。」(JRI. 230/240)。

41) 生産の発展が貧富の格差を増大させることも、『人倫の体系』において認識されている (SdS. 83f.)。

は、国家権力の「普遍のみとおし」にもとづく働きかけが必要となる。国家は、営業の自由を損わない範囲内で、「各々の領域が保持され、仲裁されるように配慮」する (224/233)。窮乏にたいする対策としては、失業者にたいする職の斡旋、救貧税の徴収や救貧施設の設立などが挙げられている。このような国家権力の作用は、「監督行政 (ポリツァイ)」(248/259) とよばれるものである<sup>42)</sup>。しかし、監督行政によっても経済生活における諸矛盾が完全に除去されるわけではない。『自然法論文』においては、経済における諸矛盾の国家による解消がめざされながらも、その結論として主張されているのは、人倫的自然 (国家) がその非有機的自然 (経済) と格闘しながら、これを自分の運命として受けとめ、これと和解するというもの (「人倫の悲劇」) であった<sup>43)</sup>。『イエナ実在哲学II』においては、経済およびそれにたいする国家の作用についての分析はより深められ、具体化されているとはいえ、『自然法論文』におけるこのような理解の基調はやはり維持されているといえよう。

## 7 国家と承認

### (1) 統治による二重の承認

『イエナ実在哲学II』においては、国家は「国家体制 Konstitution」<sup>44)</sup> の部

42) ポリツァイの活動に相当するものも『人倫の体系』において言及されている (SdS. 84ff.) が、ポリツァイ概念そのものは『イエナ実在哲学II』においてはじめて登場する。その語源、その基本性格についてつぎのようにいわれる。このような理解は後期にも継承される。ポリツァイは「公共的生活、統治、全体そのものの行為としてのポリテイアから [生じたものである]」が、「今日では、さまざまな種類の、公共の安全のための全体の行為——営業の監視 Aufsicht——に格下げされている。[これによって] 信頼が実現される。各人は自分のことのみを配慮し、普遍的なもののことを配慮しない」(JR II. 248/259)。

43) II-3-(2)参照。NR. 145, Vgl. 138f.

44) これは、『人倫の体系』において「国家体制 Staatsverfassung」とよばれたものに相当する (SdS. 56)。

門で叙述され、権力の本来の作用である統治 *Regierung* もここで扱われる。

諸個人の実体をなすものは民族精神であり、これは国家において実現される。国家以前の段階（法、法律）においては、個人の個別的定在とその普遍的人格との分裂は克服されるに至らなかったが、国家においては両者の生きた統一がもたらされる。国家は「[個別的] 定在における自体存在と人格の純粋な自体存在とがともに廃棄されたあり方」(232/242)であり、「純粹意志と定在との直接的統一」(233/244)である。

国家は個人にたいして肯定的作用と否定的作用とを二重に及ぼす。「普遍者は私の生命を保護すると同時に、私の生命を支配する威力である」(233/244)。国家は一方では個人の生命や占有（およびそれにたいする権利）を保護する。国家の個人にたいするこのような肯定的作用は、すでにみたような「監督行政」（ポリツァイ）をつうじておこなわれる(247/257, 248/259)。他方では、国家は、個人の生命や占有を支配する否定的威力をもつ。国家の否定的威力が発揮されるのはとくに戦争状態においてである。「そこでは、労働やなにかの成就や所有の権利や人格の保護は絶対的に持続するものではない。」「そこに現存するのは、これらを攪乱し、純粋な威力のもとに抑圧し、強制することである」(251/262)。個人は、国家が彼に肯定的作用を及ぼすばあいには、これに「信頼」をよせるが、国家が否定的作用を及ぼすばあいには、これに「恐怖」を抱く(233/244)。

## (2) 外化と承認

ヘーゲルは国家にたいする個人の基本的関係を自己外化（自己放棄）*Sich entäußerung* としてとらえるが、これは『イエナ実在哲学II』における特徴の一つである。権力にたいする個人の権利の外化・放棄は法律の段階にも登場したが、そこでは国家権力はまだその背後にあり、権力の否定的威力は明確ではなく、このためにまた個人の外化・放棄も不徹底であった。これに対して、国家においては、個人は自分を完全に外化・放棄する。そして、この

ことによって個人は国家から承認されるのである。「私が共同意志のなかで肯定的な自己をもつことが、[私の]知性としての承認されたあり方である。そのばあい知性とは、私は共同意志のなかで……外化・放棄によって自己を否定的なしかたで私の威力としてもつことをつうじて私が共同意志を定立していることを私が知っているという意味であり、この点でかぎりでは私は承認されたあり方にある」(233/243)。

第一に、個人が国家にたいして自分を外化・放棄することは、自分に疎遠なものとしての国家へ自分を委ねることを意味するのではなく、国家を自分の本質存在として認め、これに自発的に服従することを意味する。国家における普遍的意志は「第一のもの、本質存在であって、諸個人は自己の否定によって外化と陶冶をつうじて自分を普遍的なものに高めなければならない」(234/245)。「現実の個別的意志の外化・放棄」は「服従への陶冶」である(237/247)。

第二に、個人はこのように国家にたいして自分を完全に外化・放棄するが、このことによって自分の個別的定在——生命、占有、権利——を失うわけではない。むしろ、個人の生命、占有は国家によって保護される。法律においては、個人は抽象的なものとして承認されるにすぎず、その生命や占有の保護には偶然性が残っていた。これに対して、国家においてこそ、生命や占有の保護は確実なものとなる。『イエナ実在哲学Ⅰ』においては、『人倫の体系』にみられた国家(人倫的自然)の個人、市民社会(非有機的自然)にたいする否定的作用の強調が残存しているが(Ⅲ-4-(1)-①)、『イエナ実在哲学Ⅱ』においては、国家の個人にたいする肯定的作用が明確にされる。「普遍者は私の生命を保護すると同時に、私の生命を支配する威力である」(233/244)。「普遍者は……自分自身を犠牲にして私に私のものを獲得させることを自分のがわで示す」(233/243)。

第三に、個人が自分の外化によって自分を普遍的なものへ陶冶することは、彼が「純粋な自己知」、「内的自立」、「内的自由」を獲得することを意味する。



国家においては、個人は内面や心術の面で自由で自立的なものとして承認される（(4)参照）。

このようにして、国家は個人にたいして否定的威力をもちながらも、個人の自由と自立を承認することによって強固なものとなる。国家は「個人にたいして打ち克ちがたい強さをもち、その……抑圧的な威力をもつ。だが、各人が、自分の承認されたあり方におうじてもつ強さは民族の強さでもある」

（234/244）。「個人がその定在に固執すること、このように全体が原子に分裂することがここでは根絶される。[だが]、個人は絶対的自由をもっており、まさにこのことが統治の力である」（251f./262）。のちに検討するように、この点で、ヘーゲルが構想する近代の国家は古代の国家（ポリス）から区別される。『人倫の体系』においては国家の個人にたいする否定的作用が強調されたが、このことは、近代の国家が古代の国家と二重移しにされていたことと関連する。これに対して、『イエナ実在哲学II』においては、国家による個人の承認がより積極的なものとして理解されるようになる。ただし、のちに検討するように（7－(5)）、後期と比較すると、このことはまだ必ずしも明確とされてはいない。

### （3）社会契約論批判

ヘーゲルは、個人が共同意志へ自分の特殊的意思を外化・放棄することによって共同意志を「定立する」、あるいはこのことによって共同意志が「生成する」とみなす。形式のみをみれば、このような見解は社会契約論と共通のものであるといえよう。すでにみたような〈自然状態から法状態への移行〉という図式も社会契約論を念頭においたものであって、社会契約論の概念を利用している点に、他の論稿にはみられない『イエナ実在哲学II』の特徴がある。だが、同時にヘーゲルは自説を以下の点で社会契約論から明確に区別する。ここではじめて、社会契約論にたいする批判が明確に、かつまとまった形でおこなわれることになる<sup>45)</sup>。

第一に、社会契約論においては、諸個人の個別的意志がそれ自体で存立すると前提されたうえで、多数の特殊意志の総和（合意、契約）として共同意志が形成されると理解される<sup>46)</sup>。ここでは、共同意志にたいする個別的意志の外化についていわれているとしても、それはたんなる委譲を意味するにすぎず、個別的意志の完全な外化・放棄、自己否定を意味してはいない<sup>47)</sup>。社会契約論においては、「共同体、国家設立は、各人が合意した……と想定される根源的契約にもとづく」とみなされる。「現実的なもの〔諸個人〕の集合が共同体を構成するとみなされる」。「各人は自分の肯定的意志を普遍的意志のなかで知ろうと欲する。だが、諸個人の肯定的な個別性はまだ外化・放棄された個別性ではなく、つまり否定性を自分自身にそなえていないために、普遍にとっては偶然的である」(235/245)。「彼らは自分たちの意志をまだ外化・放棄していないし、また普遍的意志も承認しておらず、妥当するのは彼らの個別性のみである」(235/246)。

第二に、諸個人の特殊意志の外化によって普遍的意志が「定立され」、権力が「生成する」といっても、このことは、個別的意志から出発して普遍的意志や権力がはじめて「構成される」ことを意味するのではない。むしろ、普遍的意志こそが「第一のものであり、本質存在であって……、普遍的意志は個々人にさきだつ」(234/245)<sup>48)</sup>。あるいは、権力は個人にたいしてすでに

45) ヘーゲルはベルン期には、社会契約論の立場に立っていたが(N. 191ff.)、社会有機体論の立場に移行するにつれて、これから離脱するようになったといえる。「自然法論文』には、簡単であるが社会契約論にたいする批判的言及がある(NR. 167f.)。だが、その本格的な批判は『イェナ実在哲学II』においてはじめておこなわれる。

46) ここでは、とくにルソーの社会契約論がモデルとされているといえよう。Vgl. Phä. 386f./415f., R. § 29Anm., Philosophie der Geschichte. Werke. XX, S. 306f. Vgl. Manfred Riedel: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1970, S. 65.

47) たしかに、社会契約論においても、国家（共同意志）への個人の権利（特殊意志）の委譲・放棄がおこなわれるとみなされるが、ヘーゲルからみれば、これは厳密な意味での外化・放棄ではないということになろう。

現存するのであり、個人は自分を外化・放棄することによって、権力、法律に自発的に服従する。「服従をつうじて、法律はもはや疎遠な権力であることをやめ、知られた普遍的意志となる」(237/247)。「法律の支配は、あたかもいかなる法律も現存していないかのようにおこなわれる立法 [によるもの]ではなく、すでに現存している。ここにある関係は、服従するよう陶冶された者が [現存の] 共同体へ向かう運動である」(237f./248)。

第三に、自分の個別的意志をそのまま直ちに普遍的意志とみなそうとする者にたいしては、普遍的意志は僭主 (圧制者) Tyrann として立ち現われる。

「自分の直接的な肯定的意志を絶対的であると主張されていることを知ろうとする諸個人そのものにたいしては、普遍的なものは支配者、僭主、純粋な暴力である」(236f./247)。歴史上の僭主制 Tyrannei は、諸個人がその個別的意志を外化・放棄して自分を普遍的意志へ陶冶するために通過しなければならない必然的なものであるとさえいわれる<sup>49)</sup>。彼らの陶冶がおこなわれるようになれば、僭主制は「余計」となる。「僭主制をつうじて現実的な個別的意志の端的な外化・放棄が生じる。……これは服従への陶冶 [である]。普遍的なものがむしろ現実的意志であることを知るこのような服従をつうじて僭主制は余計なものとなったのであり、[これにかわって]法律の支配が登場した」(237/259)<sup>50)</sup>。

48) ここでは、「全体は本性 [からいって] 部分よりもさきである」というアリストテレス言葉が引き合いに出される JR II. 257R/245R., Vgl. NR. 155.

49) この点で、マキアベリが評価される。JR II. 236/246f., Vgl. *Verfassung Deutschlands*, Werke I, S. 554ff.

50) 『精神現象学』とは異なって『イエナ実在哲学 II』においては、社会契約論に立脚したものとしてのフランス革命にたいする批判は直接におこなわれていない。むしろ、フランス革命はその僭主制 (ロベスピエールの革命的独裁) にかんして必然的なものであったと評価される。ロベスピエールの欠陥は、彼が僭主制に固執し、人民の陶冶によって僭主制を「余計なもの」にするにはいたらなかった点にあるとされる。この

## (4) 心術と承認

『イエナ実在哲学II』においてヘーゲルは、彼が構想する国家の特徴を、それが個人をその自己知、内的自由、心術 *Gesinnung* の点で承認することのなかに見出す<sup>51)</sup>。「個人はその〔自己についての〕知、その心術の点で自由である」(241/252)。ところで、ヘーゲルは同時に、個人の自己知、内的自由は外的、現実的自由の外化・放棄、喪失と引きかえに獲得されるとみなす。各人は「完全な自立を自分のなかにもつが、彼は自分の現実性を放棄・断念し *aufgeben*, 自分の知において妥当する(承認される)にすぎない」(239f./250)。「その直接的定在における諸個人の外的自由は失われるが、そのかわりに彼らの内的自由は保存される」(240f./251)。ここで問題となるのは、ヘーゲルが構想する国家においては、承認はたんに個人の内面にかんするものにすぎず、現実生活にかんする承認は不可能であるのかどうかである。

第一に、すでにみたことをふまえると(5-(2)), 個人が国家において文字どおり現実的自由を喪失するとヘーゲルが考えていたとはいえないであろう。個人はその個別的定在への固執をやめ、国家へ自覚的に服従することによって、国家からその定在(生命・生活, 占有, 権利)を保証され、その現実生活において承認されるのである。この生命・生活, 占有の保証は市民社会(経済生活と法)においては不完全であったのに対して、国家においては確実なものとなるとみなされた。

したがって、第二に、国家における自己知、心術は現実からきり離された抽象的なものではなく、国家およびその組織(身分)についての具体的な知、心術である。このような心術は「道德 *Moralität*」ともよばれる<sup>52)</sup>。身分は特

---

ために、彼は暴力(反革命)によって打倒されたというのである(JRII. 237/248)。

51) 金子武蔵氏はこの点で、『イエナ実在哲学II』における国家を「道德国家」と特徴づける。『ヘーゲルの国家観』291 ページ以下。

52) 『自然法論文』においては、道德は個人倫理(とくに市民身分の倫理)を意味するものとみなされた(NR. 156, Vgl. 154, SdS. 57)。『精神現象学』においては、客観的

殊的な定在をもち、「全くその一面な原理にしたがって形成されて」(242/252)おり、身分についての心術も特殊的、部分的なものである。だが、心術は内面的なものであることによって同時に、普遍的、全体的なものを含む。各人は「自分の思考において自分にとって全体である」(ibid.)。

第三に、個人はその身分の職務、義務をはたすことによって、「その定在を離脱し」、「それをこえて高揚する」(242/253)。各人は「各身分の心術、その自己意識、自分のなかで純粹に知るものとしての自分の定在」をもつ(ibid.)。彼は「自分の身分から出発しつつ、これをこえて高揚する」(242R./253R.)。このような高揚は二つの方向をとる。一方では、「自己知」は再び現実と結合し、国家をその普遍的内容とするものとなる。個人は「国家のために働く」ことによって、「特定の普遍的なもの[国家機構の部門]を普遍的なものについて知[国家的自覚]へ高める。」「彼はその特定の行為のなかに絶対的なものを見出す」(249/259)。このような高揚はとくに公共的身分にみられる。他方で、自己知、心術は、すべての定在を——国家をも——こえる絶対精神、とくに宗教へ向かう<sup>53)</sup>。

第四に、以上のかぎりでは、国家においては、個人はその外的、現実的自由を放棄し、喪失することはない。それでは、個人がその外的、現実的自由を失うことによって内的自由、純粹な自己知を獲得するということはいかな

---

な人倫にたいして、それについての意識が道德とよばれることがある(Phä. 238/260)。これはドイツ観念論の道德よりも広義のものである。道德概念のこのような用法は『イエナ実在哲学II』のそれと類似性をもつ。

53) 道德のこれらの意味は必ずしも明確に区別されてはいない。「各身分の心術、その自己意識、自分のなかで純粹に知るものとしてのその存在、定在からの直接的な離脱、自分の分肢そのものについての精神の知、およびそれをこえる高揚。前者は人倫、後者は道德である。」「第三者は、自分を絶対的精神として知る精神、すなわち宗教である」(JR II. 242/253)。加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』196 ページ以下参照。  
注 55) 参照。

ることを意味するのであろうか。このことは、個人が個別的定在への固執を脱却して、内面へと向かうための過渡的段階、すなわち、ヘーゲル的な国家（個人の心術の承認を含むような国家）が実現されるにさきだって通過すべき歴史的段階を意味するとみるべきであろう。この段階は『精神現象学』において、共同体（実体）の喪失によって個人が内面的自立（対自存在）を獲得するとされる「自己疎外」の段階に対応するといえる（(7)参照）。

しかし、第五に、国家においても個人の外的、現実的自由の喪失があり、その代償として個人がその内面的自由の面で承認されるとみることでもある。国家における個人の生命・生活と占有の承認も不完全であらざるをえないことをヘーゲルは自認しているように思われる。個人の生命・生活、占有の保護は具体的に監督行政（ポリツァイ）をつうじておこなわれるが、市民社会におけるその偶然的あり方は監督行政によっても完全には除去されないのである（6-3）。したがって、現実社会＝市民社会においては完全に満たされないもののいわば代償として、現実から純化された内面的なものが与えられるということになろう。市民社会の矛盾を国家がいかに解消するかは、『人倫の体系』以来の基本問題であった。この論稿においては、国家（人倫的自然）が市民社会（非有機的自然）と格闘し、これと和解する（「人倫の悲劇」とみなされた。ここでは、市民社会の矛盾は緩和され、部分的には除去されても、完全には解消されないことが認められている。個人は自己外化、現実的自由の放棄によって内面的自由を獲得するという『イエナ実在哲学II』における思想のなかには、『人倫の体系』以来のヘーゲルの苦悩が形態を変えて表現されているとみなすこともできよう<sup>54)</sup>。

## (5) 宗教と承認

『イエナ実在哲学II』では、絶対精神に属するものとして芸術、宗教、お

---

54) 註 43) 参照。

よび哲学が挙げられ、これがのちの絶対精神論の直接の原型となる。このうち、宗教（キリスト教）については、そこでは個人は神のなかに自分と同様の精神、本性を見出すのであり、神の前で各人は平等なものとして承認されるといわれる。「神の本性は人間の本性と異なるものではない。」「絶対的宗教は、神が自分自身を知る精神の深みであるということの知である。このことによって、神は万人の自己となる」(256/266)。「各人は神にとってはいかなる他人とも等しいものとして妥当する(承認される)」(256/267)。ところで、個人が神の前で承認されるのは、個人が自分の定在、現実生活を「絶対的に外化・放棄する」ことによってである。「宗教においては、各人は普遍的な自己としての自己の直感に高まる。」「各人は王侯にも等しい。各人は自己を精神として知る知である。」「それは彼の全領域、彼の定在する世界全体の外化・放棄である」(256/267)。だが、キリスト教においては、このような純粋な自己知は現実と「和解する」のである (ibid.)。この外化は「全現実の普遍的な外化であるが、この外化はまた、全現実を完全なものとして自分自身に再び与える」(ibid.)。

しかし、宗教における精神と現実との和解はまだ精神内部におけるものにとどまる。このばあい、「精神はたんに自己と和解しているにすぎず、けっして自分の現在のなかにあるのではない」(ibid.)。とくに、中世のカトリックにおけるように、地上（此岸）と天上（彼岸）とが分離されるばあいには、精神は現実から分離され、疎外された抽象的、消極的なものになってしまう。このような精神（自己知）は、現実において失われたものの代償にすぎない。したがって、宗教における精神と現実との和解は宗教と国家的現実との和解が現存するばあいにはじめて可能となる。ヘーゲルが主張する国家は「天国が現実となったもの」(259/270) である。宗教はその精神の内容を国家のなかに見出す。「宗教はそのものとして定在と直接的現実を必要とする。」「したがって、宗教は国家のもとにおかれ、国家によって用いられ、国家に奉仕する」(260/271)。だが他方で、国家は、それを内面から支えてくれるものとし

て宗教を必要とする。宗教において自己外化をつうじて形成される個人の心術は国家にたいする自覚として具体化されなければならない。宗教は「自分自身を普遍的なものとして知る精神であり、国家の内的な絶対的保証である」(270f./259)<sup>55)</sup>。宗教と国家についてのこのような理解は後期ヘーゲルにも継承される。

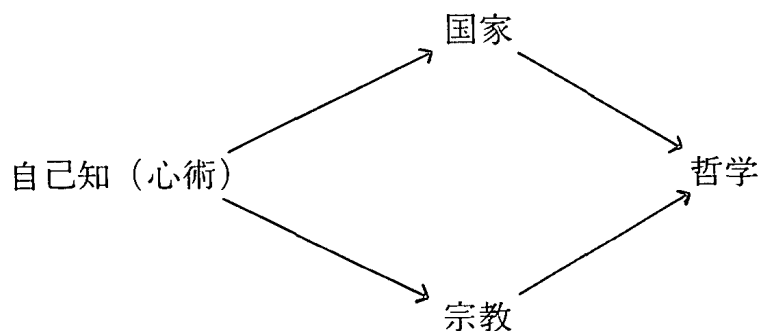
#### (6) 身分と承認

『人倫の体系』のばあいと同様に『イエナ実在哲学II』においても、身分は国家の内部に位置づけられる。後期には身分は国家以前の市民社会の段階に含められるが、身分が国家と市民社会（労働の社会的連関）とを媒介する位置におかれている点で、イエナ期とのあいだに内容上見解の基本的差異はない。「有機的全体」としての国家は身分をその「分枝」とする。個人はいずれかの身分の所属することによって国家の一員として承認される。身分が「人

---

55) すでにみたように、心術は身分をへて国家（国家的自覚）へ向かうとともに、その純粋な内面的あり方においては宗教へ発展する。だが、宗教と国家はいまや結合する。この結合を概念的に把握するのが学（哲学）である。「哲学においては、絶対的精神の知となっているものは自我そのものである。」「自我は認識し、概念的に把握する。自我は個別的なものと普遍的なものとのこの不可分の結合である。」「精神の直接的あり方は民族精神〔国家における〕である。すなわち、存在する絶対精神としての民族精神である。宗教は思考する精神であるが、自ら自分を思考する精神ではない」(261/272)。

以上を図式化するとつぎのようになろう。





倫」(国家共同体に対しては部分的人倫)とよばれるのに対して、身分について意識、心術は「道德」とよばれる(242/253)。『自然法論文』や『人倫の体系』におけると同様に、『イエナ実在哲学II』においても、身分は農民身分、市民身分、公共的身分から構成されるとみなされる。これは後期にも継承される区分であるが、『イエナ実在哲学II』における区分の特徴は、市民身分のなかから商人身分を独立させていることである。ヘーゲルは、身分の体系をつうじて個人が段階的に特殊的定在をこえ出て普遍的なものに陶冶される過程をたどろうとする<sup>56)</sup>。

① 農民身分は「直接的信頼と粗野な具体的労働の身分」と性格づけられる。この身分は自然にたいしても社会にたいしても「没個体的な信頼」を抱く。このような信頼が農民身分の心術である。農民の労働は大地を直接的対象とした「粗野な具体的労働」であり、自然にたいする信頼にもとづいており、意識性は乏しい。また、社会(例えば法)についても分別がないわけではないが、農民身分の基本的な態度は、素朴な信頼にもとづいて社会的なことがらを遂行することにある。農民身分がもつ信頼は「国家の根拠、境位をなす」(243f./254)。農民は国家にたいして信頼をよせることによって、国家から承認を与えられるといえよう。

② 市民的身分(手工業身分)は「営利 Gewerb と法の身分」とよばれる。この身分の労働の直接的な対象はもはや大地ではなく、この身分は自然にたいして意識的な加工をおこなう。手工業者はこのような労働をつうじて自然への埋没から脱却し、普遍的なものへ自分を高める。また、彼は社会的なことがらに関心をはらい、自分の社会的役割、職務を遂行する点でも、自分を

---

56) 「身分および身分の精神[道德]、このような特定の(規定された)精神はもともと、粗野な信頼[農民身分]や労働[市民身分]から出発して絶対的精神の自己知へさらに形成する精神である」(JRII. 242R./253)。「道德。各人はその身分から出発して自分をこえ出る。 $\alpha$  自然[農民身分]、個別性の身分[市民身分、商人]、 $\beta$  普遍的身分、……、役人、学者、兵士、および統治、 $\gamma$  宗教、哲学」(242R.)。

普遍的なものへ高める。この身分は心術は「実直 (律儀) *Rechtschaffenheit*」である<sup>57)</sup>。彼はこのことによって、社会的承認を受け、彼の占有も法によって保護される。彼はこのことに「自負」をもつ。「彼は自分の特殊的なあり方のままで承認されていることを知っている」(245/256)。

③ 手工業者のなかにあった自分の職分にたいする自負と社会にたいする信頼は、商人においては消失し、むしろこれらにたいする「絶対的不信」(243/253f.) が生じる。商人にとっては承認は職分の遂行によってえられるのではなく、財産と貨幣を所有することが現実に承認されることである。すなわち、商人にとっては承認されるのは「自我＝事物」(247R./257R.) である。商人においては、「自分の身分(職分)を遂行しているという自負は……消失する。もはや妥当する(承認される)のは身分そのもの[ではなく]、財産という実在そのものである」(246/256)。商人の活動は商品の交換であり、もはや自然を対象とするものではない。その目的は貨幣の獲得にある。貨幣の本質は価値であり、それは「[個人の]あらゆる特殊性、性格等々が捨象されたものである」(246/257)。ここでは、活動の抽象化が徹底され、個人の特殊性は完全に外化される(5-(2)参照)。「[商人の]心術は、特殊的なものが完全に外化され、もはや通用しない……というような精神の非情さである」(246/257)<sup>58)</sup>。

④ 商人においては、その特殊性が完全に外化されるといっても、その利己性それ自体が克服されるわけではない。普遍的なもののために無私に献身するのは公共的身分である。この身分は普遍的なものそのものに従事するこ

---

57) 『人倫の体系』においては、市民的身分は「実直の身分」と特徴づけられる(SdS. 63)。

58) 「家族、幸福、生活等々が破滅しようとも、手形は支払われなければならないという全くの無慈悲さ」が商人の心術であるといわれるばあい、これは『ベニスの商人』を想起させる。拝金主義、貨幣への物神崇拜にたいする批判はここ『イエナ実在哲学 II』において最もまとまって、また最も厳しくおこなわれる。

とによって承認されるといえる。公共的身分は役人、学者、兵士に区分される。第一に、役人の活動は具体的、社会的内容をもっている。第二に、学者の活動の対象は事物ではなく、その概念であって、学者の活動は抽象的、普遍的なものとなる。ここには「自分自身を知性として外化する」行為がある(250/260)。

これに対して、第三に、兵士がおこなう自己外化は国家にたいする具体的なものである。しかも、兵士は戦争のさいに自分の生命を犠牲にし、自分を絶対的に外化する。これは、学者には「欠けている契機」である。だが、兵士は死に危険に自分をさらすことによって、国家にたいする普遍的自覚に到達し、このようなものとして国家によって承認される。兵士身分は死に危険に直面して、「自分の抽象的な否定性を直観するが、同時に、その直接的な肯定的自己となる」(251/261)。死の危険にさらされることによって、特殊的定在を克服した純粋な自己として承認されるという論理は、承認の闘争において示されたものである。ただし、そこでは死は肯定的な目的と内容をもたず、たんに否定的・消極的なものであった。これに対して、兵士の死は、国家という目的と内容をもつのであり、その否定的あり方はそのまま肯定的あり方へと転化するのである。

### (7) 古代国家と近代国家 —— 歴史と承認

ヘーゲルは『イエナ実在哲学II』において、自分がめざす近代国家を、個人の内的な自由と自立を許し、個人の自覚によって支えられたものとみなし、これを、個人の本来の自覚が欠けた古代ギリシャのポリス国家と対比する<sup>59)</sup>。ポリスの人倫の限界はここにおいてはじめて明確にされる。『自然法論文』や『人倫の体系』においては、国家は近代経済を含みながらも、古代の国家を

---

59) L・ジープは、ヘーゲルがドイツ観念論の自由概念と古代のポリス的人倫の原理(アリストテレス)とを総合しようと試みたと指適する。L. Siep, *a. a. O.*, S. 18.

モデルとしたものとなっているが、このような傾向は『イエナ実在哲学Ⅰ』にもなお残存している<sup>60)</sup>。国家(人倫的実体)を個人の自覚によって媒介されたものとみなすことは、実体を自我(とくにフィヒテの)によって再び媒介させようという哲学的立場の一定の転換(『イエナ実在哲学Ⅰ』以降のイエナ後期における)と結合している<sup>61)</sup>。

古代ギリシャのポリスにおいては全体(普遍)と個人(特殊)とが美的に調和していた。それは「人倫の国」であって、そこでは「各人が習俗であり、普遍的なものとそのまま直接に一体である」(239/250)。そこでは「美しい公共生活が万人の習俗であったし、普遍的なものと個別的なものとの直接的統一は美[であった]」(240/251)。しかし、全体と個人とのこの調和は、個人の本来の自覚が欠如していたために可能であった。個人は無意識のままに全体的なものを遂行し、このようなものとして承認されていたにすぎない<sup>62)</sup>。プラトンの共和国に示されるように、ポリスにおいては、「自分自身を絶対的に自分を知り」、「絶対的に自分のなかにある」という「個性性」の原理は存在しなかった(240/251)。個性性の原理は「近代のより高次の原理」(240/251)であって、とくにドイツ哲学において明示される「北方的」原理である(241/252)<sup>63)</sup>。

古代の「人倫の国」が崩壊して、全体と個人との分裂が引き起こされるこ

60) M・リーデルは、『人倫の体系』における経済は近代的性格をもつとともに、アリストテレスが与えた制限性をも含んでいることを指摘する。M. Riedel, *a. a. O.*, S. 80ff.

61) 『イエナ実在哲学Ⅰ』も、理論的自我と実践的自我の分析から出発しており、自我による実体の媒介という論理を含んでいるが、これを徹底させてはいない。民族の考察の考察のさいにも、古代のポリスからのその区別はまだ明瞭ではない。

62) ポリスの人倫についてのこのような理解は『精神現象学』にも共通のものである。

63) 「北方的」原理、個性性、主観性の原理はプロテスタンティズムと結合するものとしても理解される。GuW. 3., Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, S. 140. (Hoffmeister: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, S. 323.)

とは歴史的に必然的であった。だが、このような分裂をつうじて個人はその特殊的定在から純化され、普遍的なものへ自分を陶冶する。「より高次の抽象、より深刻な対立と陶冶、より深い精神〔の到来〕は不可避である。」「より高次の分裂とは……、各人が完全に自分へ還帰し、自分の自己そのものを本質存在であると知ること、また定在する普遍から分離されながらも絶対的であるという我意 Eigensinn に到達することである」(239/250)。

このように、古代国家と近代国家とのあいだの基本的区別が明確にされることによって、近代国家の成立の歴史的条件にたいして目が向けられるようになる<sup>64)</sup>。『イエナ実在哲学II』においては、まだ部分的、断片的なものではあるとはいえ、世界史を〈人倫的統一—分裂—統一の回復〉の過程としてとらえる方向が示される<sup>65)</sup>。分裂・対立の段階は、個人が自分の「外化」あるいは「疎外」をつうじてその個別的定在を克服して普遍的なものへ自分を陶冶する段階であり<sup>66)</sup>、これはヘーゲル的な近代国家(個人の自覚によって媒介された国家)の実現のために通過すべき必然的段階をなす。このことの歴史的分析は『精神現象学』で具体化されることになる。

## 8 承認論の体系的位罫

### (1) 共同体論の中心概念としての承認

『イエナ実在哲学II』に示されるイエナ後期の社会論、共同体論のなかで

64) 『イエナ実在哲学II』とほぼ同時期(1805—06年)におこなわれたと伝えられる哲学史講義もこのような問題意識と連関したものであろう。

65) 『自然法論文』においてすでに、世界史を人倫的全体の〈統一—分裂—再統一〉の過程とみなす構想が登場している。だが、この歴史過程は、人倫的全体が自分を非有機的自然として自分に対立させながら、これを廃棄して自分の統一を回復するという構造的運動との類比でとらえられているにすぎない。この構想は、歴史の具体的分析を欠いた抽象的なものとどまっている。NR. 168ff.

66) 対立や分裂をつうじての陶冶・形成という見方は『差異論文』にも示されている。

承認概念はいかなる位置を占めているであろうか。以下では、これまで述べてきたことを整理しながら、承認が、共同体を自由なものとして性格づける基本概念であり、この意味で共同体の原理をなすものであることを確認したい。

『イエナ実在哲学II』の叙述は共同体以前の段階と共同体の段階とに大別されるが、このうちで前者は愛（家族）の段階と承認の闘争の段階を含み、後者は前国家的な社会（市民社会と法）の段階と国家の段階を含む。承認概念はこれらの段階全体の基礎におかれ、これらをつうじて展開される<sup>67)</sup>。

## (2) 共同体以前における承認

まず、承認は家族における愛という形で扱われる。承認の闘争にさきだつてこのように愛の承認がとりあげられることは二つの『イエナ実在哲学』に特徴的なことである。家族は、共同体の成立にさきだつて存在する「自然的共同体」であり、その諸関係は承認の諸関係として特徴づけられる。このこ

---

だが、そこでは、これは必ずしも歴史的脈絡でとられているわけではない。Dif. 10ff.

67) L・ジープは、承認概念がヘーゲルのイエナ期の実践哲学の「原理」をなしていることを論証しようと試みている (Siep, *a. a. O.*) が、G・ゲーラーはこれを批判してつぎのように述べる。「承認はイエナ期のヘーゲルにとって、重要ではあるが唯一の原理ではなく、また彼の実践哲学の体系展開を一貫して規定してはいない。」「承認は実践哲学の一つの部分領域にとつての基本的な生成的原理である」 (Gehard Göhler : *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie? in Hegel-Studien*, Bd. 16, 1981)。筆者は、若干の点で同意を留保しながらもジープの見解を基本的に支持したい。なお、彼は、承認がヘーゲルの実践哲学の原理であるという主張するが、正確には社会哲学の原理であるというべきであろう。『イエナ実在哲学II』の実践哲学的部分のうちで家族以前の段階（これは後期の主観的精神の段階に相当する）においては人間相互の関係は扱われていないので、承認がその実践哲学全体の原理をなすということはいえないからである。ゲーラーの見解については以下で必要におうじて言及することにする。

とは、本来の共同体を承認の実現としてとらえるための布石となっているといえよう<sup>68)</sup>。

承認の闘争は共同体の段階の直前に位置づけられ、共同体はこの闘争を解消するものとしてとらえられるが、ここにも二つの『イエナ実在哲学』の特徴がある<sup>69)</sup>。家族においてその端緒を示された承認の原理は承認の闘争において否定的形態のもとで明確にされ、共同体はその実現としてとらえられる。承認の闘争をこのような位置づけることによって、共同体は承認の原理にもとづくことが明らかにされるのである。〈家族—承認の闘争—共同体〉という進展は、〈承認—その否定—高次の段階におけるその回復〉という弁証法的過程を意味するものとなっているといえる。

承認の闘争においては、個人は死の危険に直面することによって、承認の

68) ゲーラーは、愛は「承認の構造の構成部分」ではないとみなし、承認が愛の原理であることを否定する (*a. a. O.*, S., 223)。彼は、共同体を承認の実現の場として性格づけるうえで愛の承認がもつ役割を見失っている。もっとも、ジープには、無造作に愛も闘争も承認の「構成要素」とみなす傾向があり、ゲーラーの主張はこれにたいする批判としては有効である。

69) 『精神現象学』の自己意識の章においては、承認の闘争に引き続いてその解消としての共同体が考察されてはいない。共同体が承認の実現であることは理性の章で明らかにされる。後期の『エンチクロペディー』のなかのいわゆる「小現象学」の補遺 *Zusatz* においては、承認の闘争が共同体のなかで解消されることが指摘されている。

「市民社会と国家」においては「この闘争の成果をなすもの、すなわち承認態がすでに現存している」 (*Enz. § 432 Zu.*)。また、『精神現象学』とは異なって、「小現象学」においては自己意識の最後の段階に「普遍的自己意識」がおかれ、その具体的内容は共同体のもとでの承認態にあることが示される。「普遍的自己意識」は「他の自由な自己のなかで自分が承認されていることを知っているが、これは、それが他の自己を承認するかぎりである。」「自己意識のこのような普遍的映現」が「祖国や国家の実体についての意識の形式をなす」 (§ 436. *Anm.*)。以上のような見解は『精神現象学』によりは『イエナ実在哲学II』に接続するものである。

獲得のために自分の個別的定在（欲求，占有，生命）への固執を断念しなければならないことを思い知らされる。肯定的にみれば，承認の闘争が示していることは，共同体が承認の実現であることの自覚を諸個人が獲得し，共同体の主体としての「普遍的意志」へと高まらなければならないということである。この意味で，承認の闘争は共同体における承認に到達するうえでの必然的段階をなす。

承認の闘争は『人倫の体系』のなかでは簡単に言及されているが、『イエナ実在哲学II』においては，共同体の原理としての承認を開示する前段階という位置に高められるに至る。これに対して，後期においては，承認の闘争はもはや共同体の成立にとって必然的なものとはみなされず，体系上その位置は変化する。後期においては，共同体（広義の法，「客観的精神」）の原理をなす自由意志は，主観的精神の発展の所産として前提される<sup>70)</sup>。ここでは，共同体の主体となる自由意志は意志のあいだの相互関係からではなく，意志の自然的対象にたいする関係から生じるとみなされる。しかし、『イエナ実在哲学II』においては，自由意志（普遍的意志）は自然状態における人間関係としての承認の闘争から生じるととらえられ，このことによって，自由意志の基本性格が承認にあることが明確にされる<sup>71)</sup>。後期における主観的精神から客観的精神への移行は，『イエナ実在哲学II』における「概念からみた精神（主観的精神）」から「現実的精神」への移行に対応するが，この移行は具体的には承認の闘争から承認の実現への移行を意味する<sup>72)</sup>。

---

70) 『法哲学』の「緒論 Einleitung」は主観的精神の発展の内容を整理したものである（R. § 4 Anm.）。

71) 註 69) でみた「小現象学」の「普遍的自己意識」は，『イエナ実在哲学II』の「概念からみた精神（主観的精神）」の最高形態である「自由な精神」，つまり自由意志（普遍的意志）に相当する。

72) 後期の体系における承認の闘争の位置づけの変化が，共同体の原理という承認の役割の変化につながるかどうかについては，後期の承認論の考察のさいに検討する（V）。



### （3）承認の運動と承認態

『イエナ実在哲学II』においては、承認の闘争が「承認の運動」とよばれるのに対して、共同体の段階で扱われるのは、承認がすでに実現された状態という意味での「承認態（承認されたあり方）」である。承認の闘争が承認の運動であるということには二つの意味が含まれているといえる。第一に、承認の闘争は、個人が自立的なものとして他人から承認されようとする運動である。愛や家族における個人の承認はまだ自立的なものとしての承認ではなかった。だが、承認の闘争は、承認の獲得をめざすものでありながら、じつはそれを不可能とするものであり、この意味で否定的・消極的な性格のものである。第二に、承認の実現という全体的脈絡でみると、承認の闘争は、共同体における承認を実現するうえで通過しなければならない段階という意味で、承認の運動である。ここでは、承認の闘争は肯定的・積極的意義をもつ。

ところで、承認の運動はもっぱら共同体以前の段階に属するものであろうか。たしかに、共同体においては、それは承認の闘争という形態ではもはや生じないが、別の形態ではやはりおこなわれると考えることができよう。承認の運動は承認の闘争よりも広い意味でも理解されるべきであろう。共同体においては個人は、承認の実現された結果、状態におかれるが、このような承認の結果や状態は共同体自身における承認の運動や過程によって媒介されたものであって、共同体における承認態は共同体における承認の運動と結合している。承認の闘争において示されたことは、個人はその個別性への執着を断念し、自分を普遍的なものへ陶冶することによって、承認を獲得できるということである。共同体において個人が承認されるのも、自分を陶冶するかぎりであって、共同体はそれ自身、このような陶冶がおこなわれる場でもある。陶冶の必然性は承認の闘争においては否定的形態において示されたが、陶冶は共同体においては肯定的な形態において遂行されるのである。

#### (4) 市民社会と法における承認

共同体は国家以前（市民社会と法）段階と国家の段階に区分されるが、これらの二つの段階においては承認の実現、および陶冶にかんして基本的性格の相違がある。

市民社会においては、個人の労働は他人の労働との相互依存におかれることによって、他人にとっての普遍的意義をもつのであり、個人はこのような労働の主体として承認される。ここには、個人のあいだの相互的承認の運動がある<sup>73)</sup>。承認の闘争においては個人は他人から承認を獲得するために他人の自立の否定しようとしたが、ここでは個人の承認は他人の自立の肯定、すなわち他人の承認をつうじて獲得される。また、市民社会は、個人が社会的労働をつうじて普遍的なものに高まる陶冶の場である。承認の闘争においては否定的形態をとった陶冶はここでは肯定的な形態のもとでおこなわれる。しかし、すでにみたように、市民社会においては、承認の実現は限界をともなっている。また、個人の陶冶も不徹底であり、その個別的定在を克服して（外化・放棄して）普遍的意志に高まることがまだ明確にはならない。

法も、市民社会におけるこのような現実的承認を追認し、さらに保証するためのものである。市民社会においては相互承認の運動が直接的に存在するのに対して、法においては、相互承認の運動は必ずしも表面化しない。そこにおいて直接的に示される運動は、人格の承認されたあり方を否定する行為（犯罪）を抑制し、人格の承認されたあり方を保護する共同意志の運動である。だが、共同意志（我々）は個別的意志（我と汝）のあいだの相互関係を基礎とするものであって、共同意志による個人の承認の運動はけっきょく個人のあいだの相互承認の運動を基礎とし、これに別の表現を与えるものにす

---

73) ゲーラーも、『イエナ実在哲学II』の市民社会（「現実的精神」）の段階においては承認が原理となっていることを確認した（*a. a. O.* S. 226f.）うえで、承認が原理となるのはこの段階に限定されると主張する。

ぎない。

#### (5) 国家における承認

『イェナ実在哲学II』においては、国家が自由なものであるのは個人を承認するからであるとみなされている。この点ではやはり国家は承認を原理としているといえる。国家は、市民社会や法における承認をいっそう確実なものとして保証し、さらにこのような承認がもつ限界を克服する。この意味で国家は承認の実現の最高の段階をなす。しかし、国家においては承認のあり方に変化が生じてくる<sup>74)</sup>。そこにおいては、普遍的意志(我々)は個別的意志(我と汝)のあいだの相互関係にもとづいて成立するのではなく、個別的意志から独立した実体的なものであって、問題とされるのはこのような普遍的意志にたいする個別的意志の関係である。個人は、権力に体现される普遍的

---

74) このような変化にもかかわらず、承認は国家にとっても原理としての役割を失わない。これに対して、ゲーラーはつぎのように主張する。承認は「市民社会の普遍性を個人から『人格』としてのその規定へと展開させる原理であるが、また、このように展開された普遍性を一契機として国家へと解消させる原理である」(a. a. O., S. 227)。

「普遍性は国家制度のなかで実現されてしまっているのであるから、個人はその承認されたあり方において実現されているのであって……、承認のさらなる展開はもはや生じない」(224)。彼は『イェナ実在哲学II』における国家の考察の序論的部分のなかで、国家のもとでの個人の承認が扱われていることを認めるが、これはそれまでの叙述の成果を確認するものにすぎず、「それ以降の現象複合体の展開にたいして承認の原理は少しも貢献しない」と主張する (ibid.)。

たしかに、国家の序論的部分はそれ以前の権力的法律についての総括を含んでいるが、これと連続させながら、国家本来の性格も示している。権力的法律それ自体が市民社会における国家の作用の現象であり、そこにおける承認は国家における承認を部分的にさきどりするものとなっていることにも注意が必要であろう。いずれにせよ、国家論においては承認概念の展開はなく、したがって承認概念は国家論の基礎をなさないというゲーラーの主張は、叙述の表面に目を奪われたものであるといわなければならない。

意志のために自分の個別的意志を外化・放棄し、自分を陶冶することをつうじて、権力によって承認されるのである。市民社会においては、陶冶と承認は下からのものであり、個人のあいだで相互的におこなわれた。これに対して、国家においては陶冶と承認は上からもたらされるものである<sup>75)</sup>。

#### (6) 水平的承認と垂直的承認、対称的承認と非対称的承認

ここで問題となるのは水平的承認と垂直的承認との関係、また相互承認と一方的承認との関係である。法（法律）においては、前面に登場するのは個人と個人（我と汝）とのあいだの相互承認（水平的承認関係、ヨコの承認関係）ではなく、普遍的意志（我々）による個人（我）の承認（垂直的承認関係、タテの承認関係）である。だが、第一に、このばあいの普遍的意志は個別的意志のあいだに成立する共同意志であって、普遍的意志＝共同意志による個人の承認は個人のあいだの相互承認にもとづいている。法は市民社会を基盤としており、法における垂直的承認関係（〈我々―我〉）はけっきょく市民社会における水平的承認関係（〈我―汝〉）を補完するものにすぎない。第二に、法においては、個人は普遍的意志＝共同意志を、自分が定立し、承認

---

75) この点については、拙論「ヘーゲルの陶冶論」社会思想史学会『社会思想史年報』第7号、1983年、北樹出版、参照。ジープも承認と陶冶との結合を強調している。彼は、『イエナ実在哲学II』における陶冶は「意識の経験」という現象学的要素を含むとみなし、この点で『イエナ実在哲学II』が後期の法哲学とは異なる性格をもつと主張する。このような主張の可否を判断するためには、イエナ後期における『精神現象学』の体系的な位置、実在哲学とのその関係についての検討が必要となるであろう。これは後日の課題として、ここではとりあえずつぎのことを確認するにとどめたい。すなわち、共同体の担い手としての個人の自覚、普遍的意志は「意識の経験」をつうじて成立するものであるが、『イエナ実在哲学II』においては、共同体論の基礎となるこの普遍的意志が共同体自身のなかでの陶冶をつうじて根拠づけ直されるということである。そして、後期にはこのような特徴は明確さを失うとはいえ、完全に廃棄されはしないと考える。

したものとして承認するかぎりでは、普遍的意志によって承認される。法における垂直的承認関係はそれ自身相互関係——普遍的意志による個人の承認（〈我々—我〉）と個人による普遍的意志の承認（〈我—我々〉）との相互依存関係——を含んでいる。

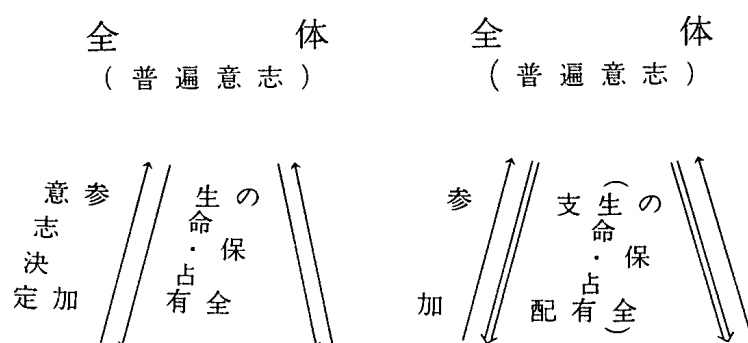
これに対して、国家においては、第一に、普遍的意志（我々）はもはや、個別的意志のあいだ（我—汝）に成立する共同意志ではなく、個別的意志から独立した実体的なものであって、普遍的意志による個人の承認（〈我々—我〉の垂直的承認関係）は個人のあいだの相互の承認（〈我—汝〉の水平的承認関係）に優越している。法や市民社会における水平的承認関係はそれ自身では限界をもっており、その限界が克服されるのは国家における垂直的承認関係によってであるとされる。第二に、国家の垂直的承認関係においては、普遍的意志と個別的意志とのあいだに——また〈我々—我〉と〈我—我々〉とのあいだに——相互依存関係（対称的承認関係）はなく、普遍的意志による個別的意志の承認（〈我々—我〉）は一方的なもの（非対称的承認関係）である。国家における普遍的意志も個人によって定立され、承認されるといわれるが、これは法におけるばあいとは異なった意味においてである。国家においては個人は普遍的意志にたいしてその個別的意志を完全に放棄する。個人が普遍的意志を定立するといっても、それは、個人が普遍的意志を他人とのあいだの共同意志として産出することを意味するのではなく、国家のなかですでに存立している普遍的意志を個人が自分の本質、実体として自覚し、これに自発的に服従することを意味する<sup>76)</sup>。『イエナ実在哲学II』においては、このような個人の自覚（心術）が国家にとってもつ重要性が強調されるが、それは下から形成されるのではなく、国家によって上から形成されるのであり、ま

---

76) 承認の闘争においては個人と他の個人とのあいだの二項関係（〈我—汝〉）のみがあるが、共同体や社会においては、この関係にさらに個人の全体にたいする関係（〈我

た、たとえそれが欠如していても国家はそれ自体で存立できるのである<sup>77)</sup>。

一我々>) がつけ加わり、三項関係が生じる。市民社会（および法）と国家とにおける三項関係には、本文で示したような性格の相違がある。以上のことをつぎのように図式化できよう。



個 人  $\longleftrightarrow$  他の個人 個 人  $\longleftrightarrow$  他の個人 個 人  $\longleftrightarrow$  他の個人

(個別意志) (個別意志) (個別意志) (個別意志) (個別意志) (個別意志)

<承認の闘争>

<市民社会(法)>

<国 家>

77) ジープは、国家における個別意志と普遍意志のあいだの「非対称関係」(一方的関係)は、ヘーゲルがめざしたはずの「対称関係」(相互依存関係)背反すると指摘する(Siep, *a. a. O.* S. 125f., 279)。これに対して、ゲーラーは、ヘーゲルにとってはこのことは、市民社会における対称的關係を国家において実現するために必要なことであって、そこでは首尾一貫性が失われているのではないと批判する(Göhler, *a. a. O.*, S. 227f.)。

## 引用について

1. ヘーゲルの著作の引用のさいには、主として、
  - a. 新しい『ヘーゲル全集』(Hegel Gesammelte Werke)にもとづくマイナー社の哲学文庫版(Philosophische Bibliothek [PhB と略記し、巻数を示す]),
  - b. ズーアカンフ社の『ヘーゲル 20 巻選集』(Hegel Werke in zwanzig Bänden [Werke. と略記し、巻数をローマ数字で示す])に依拠する。
2. ヘーゲルの以下の著作は [ ] 内のように略記し、つづけてページ数を示す。
  - 1) *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. Nohl : [N.].
  - 2) *Differenz-Aufsatz (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)*, PhB319a : [Dif.].
  - 3) *Glauben und Wissen*, PhB319c : [GuW.].
  - 4) *Naturrecht-Aufsatz (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts)*, PhB319b : [NR.].
  - 5) *System der Sittlichkeit*, PhB144a : [SdS.].
  - 6) *Jenenser Realphilosophie I (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*, PhB331/PhB66a : [JR I.]. [R.] は欄外を指す。
  - 7) *Jenaer Realphilosophie (II) (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie)*. PhB333/PhB67 : [JR II.]. [R.] は欄外を指す。
  - 8) *Phänomenologie des Geistes*, PhB414/PhB114 : [Phä.].
  - 9) *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*. [R.] パラグラフ (§) 番号のみを記する。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。
  - 10) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. [Enz.]. パラグラフ番号のみを記する。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。
3. 引用文中の [ ] 内は補訳である。傍点は原文中の強調箇所を指し、圏点は筆者が付加したものである。